



COLABORACIONES

LA ILUSTRACION, LA ANGUSTIA, EL PODER

EDUARDO SUBIRATS
BARCELONA



La filosofía de la ilustración ha fracasado precisamente cuando y donde pudo celebrar sus éxitos. El principio que legitimaba históricamente su cometido, la supresión de la angustia de los individuos frente a los poderes de la naturaleza y su liberación de las constricciones y poderes sociales, ha sido reducido a lo que, en un principio, se había determinado como su medio: el conocimiento científico de la realidad y el poder que de él emanaba sobre la naturaleza y la sociedad. El espíritu de las nuevas ciencias, proclamado como defensa de la supervivencia individual y de la libertad social, fue objetivado en una nueva forma de institución absoluta: la del conocimiento por el conocimiento, y del progreso de la ciencia y la técnica como fin en sí mismo y principio absoluto. La condición que legitimaba su importancia social, la conservación de la vida frente al poder, fue olvidada. En lugar de hacerse fuertes frente a la amenaza de la naturaleza y las coacciones sociales, los individuos se han visto socialmente debilitados en la medida en que el espíritu de la ciencia y la tecnología les separaba irreversiblemente de la naturaleza y de su propia naturaleza, y les usurpaba con ello su protección. No sólo el espíritu científico y la razón nacida de la ilustración ha sido incapaz de abolir efectivamente la angustia de los individuos, sino que ha añadido al temor que no supo superar —el miedo a lo sagrado, la angustia a la muerte— el horror social frente a su propia realidad y poder. El precio del poder científico-técnico sobre la naturaleza y la sociedad es la impotencia históricamente realizada de los individuos frente a las instituciones y a sus propias existencias. La misma autonomía de la razón, que constituía la premisa de toda ilustración filosófica entendida como actividad crítica y emancipación efectiva de cadenas sociales, y en cuyo nombre debía de ponerse a salvo la integridad espiritual y física de los sujetos, ha des-

truído a éstos y los ha sometido a un universo de dependencias institucionales en virtud de su mismo desarrollo. El individuo empírico ha de experimentar aquella racionalidad como una coacción total y totalitaria porque le impide ya toda confrontación espontánea y rica con el mundo de lo particular que le rodea.

La figura histórica de la filosofía de la ilustración plantea dificultades y preguntas sin respuestas al hombre de las postrimerías del s. XX. La crisis del mundo en el que éste vive rompe cualquier pretendida unidad de aquél pensamiento y borra toda esperanza de encontrar en él un mundo unitario. El eclipse de hoy oscurece también la visión sobre el pensamiento de ayer. Eso supone una perspectiva a la vez epigónica y crítica, identificada con la ilustración y pesimista con respecto a ella. Pues la realidad social y cultural de la sociedad capitalista avanzada sólo se mide de acuerdo con las categorías y valores que acuñó aquella edad que se llamó de las luces. Los principios que legitiman la producción y reproducción social remiten a los principios de la filosofía de la ilustración. La idea misma de la modernidad, hoy amenazada de resquebrajamiento, sólo puede definirse volviendo la mirada a aquel pensamiento.

A su vez, la conciencia de un mundo en disolución que se identifica con los valores de aquella edad culminante de la filosofía moderna, no puede respetar a éstos sin crítica. Por el contrario, la visión retrospectiva desearbre en los conceptos de aquella filosofía una parte de responsabilidad histórica por la realidad mala que nos rodea. La reflexión crítica no puede pasar por alto la proximidad entre los principios de la filosofía de la ilustración y una realidad histórica mala. Los lazos que estrechan un parentesco ostensible entre la ciencia y las coacciones sociales, entre el progreso y la destrucción de la vida, entre la li-



bertad y el proyecto histórico colonizador o la glorificación del Estado, y la identidad de razón y mito, arrojan una visión sombría sobre la edad que quiso llamarse de las luces. Sus ideales muestran hoy un lado tan contradictorio y horrendo que todo intento de establecer una visión acabada y armónica sobre este período y su pensamiento se delatarían como una glorificación barata.

Nada puede ayudar más a comprender el *novum* de esta situación que la confrontación actual con la filosofía hegeliana desde el punto de vista de su crítica de la ilustración. Porque Hegel ha sido el filósofo que asumió como cometido la superación de la filosofía ilustrada. Sin embargo, su intento de síntesis de aquel pensamiento histórico y de su superación no se reduce a la repulsa nostálgica de una filosofía caracterizada por su pobreza metafísica, una crítica que de hecho Hegel dirige tanto a los materialistas, y a Diderot o Rousseau, como al mismo Kant. Más importante es lo que en la *Fenomenología* vehicula esta crítica. Hegel parte de los límites de la concepción ilustrada de la crítica y el conocimiento. La visión de su insuficiencia y de sus contradicciones tiene por misión, no obstante, el impulsar esta figura de la filosofía a otra más rica y elevada. La oposición del conocimiento y la fe, lucha en la que Hegel cree agotado todo el contenido de este pensamiento, no culmina sino allí donde ambos partidos contrincantes reconocen su identidad en la esencia absoluta, que cada uno de ellos había hecho suya, ya como pensamiento puro, ya como trascendencia.

La crítica de la superstición y del poder que en ella se ampara son para Hegel el primer momento de la dialéctica histórica de este pensamiento. Pero la filosofía de la ilustración supera los límites de esta crítica cuando reconoce en la religión, en la fe o incluso en la superstición que combate, cuando reconoce, en fin, tras las «malas proposiciones de las masas y los malos propósitos de los sacerdotes» («Schlechte Einsicht der Menge... schlechte Absicht der Priester») (1), la existencia del espíritu. La *Filosofía de la historia* de Hegel muestra la «insuficiencia» de la ilustración concebida desde su aspecto negativo: como esclarecimiento y como crítica, es decir, la ilustración como des-engaño, en el sentido que lo formula Feijóo. «La conciencia formada abstractamente, la conciencia del entendimiento, puede dejar la religión a un lado,—escribe en este sentido—. Pero la religión es la forma universal en la que se encuentra la verdad para la conciencia no abstracta » (2).

A partir de este reconocimiento de lo absoluto, Hegel cree poder hablar de una superación de los límites de la ilustración. Lo cree porque, para él, la historia misma, como realidad del espíritu, encarna aquel absoluto, lo cree bajo el influjo de una Revolución francesa que él estiliza como culminación de la historia y como realización de la libertad. Superación de la ilustración es algo posible para Hegel porque el espíritu universal, que habita inconscientemente en las formas de la creencia religiosa, es asumido por la autoconciencia individual y su libertad absoluta y, más adelante, realizado en el Estado moderno.

Los términos de la superación hegeliana de la ilustración son, sin embargo, impensables en la época actual, pues no sólo se reconoce desde ella una universalidad falsa en la religión y en la fe, sino que, al mismo tiempo, la universalidad concreta que son capaces de encarnar el Estado moderno, el trabajo, el *logos* histórico del progreso y la misma idea de razón se revela como alienada y mala.

Pero incluso la visión sintética de la ilustración como figura filosófica de la crítica ha perdido ya su credibilidad y solvencia. Con respecto al pensamiento hegeliano, no sólo parece incomprensible el impulso dialéctico que la *Fenomenología* introduce en la ilustración como crítica, sino que ésta misma, la labor del esclarecimiento, la ilustración como lucha contra el error y abolición de los ídola, se revela como un principio ambigüo.

De hecho, la reconstrucción histórica de la ilustración sigue estando dominada por la idea general de una lucha entre el conocimiento y el error, y entre la crítica y el prejuicio o el dogmatismo. Es la concepción «clásica» de la ilustración promulgada por la *Encyclopédie*, por el *Dictionnaire* de Voltaire, por Lichtenberg, Lessing o Kant. Es también el concepto de crítica del que parte Hegel en la *Fenomenología*: «Como para (la pura intelección) la fe es en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores, la conciencia de este contenido sigue organizándose, para ella, en un reino del error, en el que la falsa intelección es, primeramente, como masa general de la conciencia inmediata, espontánea y sin reflexión... Aquella masa

1) Hegel, *Phänomenologie, des Geistes*, A 490.

2) Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1961, p. 591.

es víctima del engaño de un sacerdocio que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas y que, al mismo tiempo, conspira con el despotismo... Pero, la voluntad del sacerdocio engañador y del déspota opresor no es el objeto inmediato de su obrar (de la ilustración), sino que este objeto es la intelección carente de voluntad y que no se singulariza en el ser para sí, el concepto de la autoconciencia racional que tiene en la masa de su existencia, pero que no se da todavía en ella como concepto» (3).

Esta concepción elemental de la ilustración, que en general podría atribuirse a Kant, constituye el punto de partida de Hegel y el punto de inflexión a partir del cual la *Fenomenología* expone el paso ulterior de esta figura. La ilustración como acción de esclarecimiento, y lucha contra el error y la superstición no se realiza sino en la autoconciencia reflexiva del sujeto humano. Allí donde reinaba el engaño y la opresión, al amparo de una conciencia inmediata y sin reflexión, al amparo, en fin, de la ignorancia de la masa, allí tiene lugar la reflexión, allí surge también la conciencia reflexiva de sí y la libertad del sujeto.

Semejante determinación de la ilustración conserva todavía hoy una vigencia, y una indiscutible superioridad sobre las formas positivistas o científicas de la crítica. Pues no se trata de un cuestionamiento de tales o cuales formas del pensamiento; ni siquiera de la crítica del «error». Hegel expone claramente que el centro de toda acción del esclarecimiento es el sujeto consciente, en el sentido que él llama concreto, es decir, de un sujeto empírico entero. La ilustración consiste, desde este punto de vista, en la reducción de todo contenido del pensamiento, de todo principio metafísico, a la experiencia del individuo empírico, a la realidad del hombre entero.

La experiencia humana individual es, a la vez, punto de partida y último objetivo de la acción del esclarecimiento.

Pero la realidad histórica de la ilustración desmiente de manera tajante este concepto de esclarecimiento cen-



3) *Phänomenologie*, A 489-490; citada según la versión de W. Roces, México 1966, pp. 319-320.

trado en el individuo social y en su experiencia de la realidad. La crítica y el esclarecimiento no han coincidido, contra la apariencia que la ilustración ha querido darse en ocasiones, con la experiencia del sujeto entero y menos aún con su liberación de la angustia. Nadie mejor prueba esta situación que la filosofía kantiana, por mucho que ella asuma, precisamente, un *pathos* revolucionario y emancipador. La filosofía kantiana, o mejor, su metafísica epistemológica, se centra en torno a una teoría de la experiencia. Todas las categorías fundamentales del sistema kantiano encuentran en su teoría del conocimiento el eje que las sostiene. Razón y libertad son, en primer lugar, conceptos fundamentales del conocimiento: respectivamente, dominio sobre la realidad natural sobre la base de las categorías como instrumentos de control y sumisión; y constitución de la identidad racional que dirige este proceso de dominación. Pero la reconstrucción de la *Crítica de la razón pura* de Kant plantea enseguida, ya en su mismo «Prefacio» y muy particularmente en las dos versiones de su «Deducción trascendental», la disyuntiva de si la experiencia del conocimiento por ella invocada se refiere a un individuo empírico o a la ciencia como realidad objetivada y supraindividual.

Esta ambigüedad de la *Crítica de la razón pura* ha sido señalada ya en un texto filosófico de Walter Benjamín y también a propósito de una discusión en torno a la nueva figura de una filosofía posible («*Sobre el programa de la filosofía verdadera*). Benjamín escribe: «Si bien Kant, y sobre todo en los *Prolegomena*, pretendía obtener los principios de la experiencia a partir de las ciencias y particularmente de la física matemática, en un principio, y también en la *Crítica de la razón pura*, esta experiencia no era idéntica absolutamente con el mundo objetual de aquella ciencia; e incluso si se hubiera convertido en idéntico con ella, como ha sucedido en los pensadores neokantianos, la experiencia así identificada y definida sigue siendo todavía el viejo concepto de experiencia, cuya característica más significativa consiste en su relación no sólo con la ciencia pura, sino también con la conciencia empírica. Y de esto se trata precisamente: de la representación de la experiencia desnuda y primitiva, de la experiencia obvia que a Kant, como hombre que compartió de alguna manera el horizonte de su época, tuvo que parecerle la única experiencia dada o incluso la única posible» (4).

La pregunta de Benjamín es sencilla: ¿experiencia científica o experiencia de un sujeto humano empírico e histórico?. Pero es una cuestión a la que la obra de Kant no da respuesta alguna. Más todavía: los capítulos de la deducción trascendental y de la dialéctica, en la *Crítica de la razón pura*, mantienen una curiosa oscilación entre la determinación del sujeto del conocimiento, ora como sujeto psicológico, ora como sujeto trascendental. Por una parte, la «Deducción de las categorías» invoca un sujeto supraindividual definido como anónima función categorial constituyente; por otra, la dialéctica y los escritos kantianos sobre arte, historia y moral, aluden a la instancia de un sujeto individual de la experiencia. Es esta ambigüedad que se ha convertido en un verdadero quebradero de cabeza para aquellos intérpretes de Kant que echarían de buen grado por la borda todos aquellos componentes

4) W. Benjamín, «Über das Programm der Kommendern Philosophie», en: W. B., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1971, pp. 8-9.

de la reflexión del sujeto intelectual que trasciendan el estrecho marco de una teoría o filosofía de la constitución del saber científico (5).

La consecuencia de esta ambigüedad se pone de manifiesto en la misma filosofía kantiana y precisamente allí donde trata de definir la tarea de la Ilustración. En su ya mencionado ensayo *Was ist Aufklärung?*, Kant define el esclarecimiento como aplicación universal de la razón: «hacer uso público de la razón en todos sus aspectos» (6). Sin embargo, en este texto se establece una importante distinción: «el uso público de su razón debe ser siempre libre y sólo él es capaz de llevar la ilustración a los hombres; pero el uso privado de la misma debe limitarse a menudo estrictamente, sin que por ello se llegue a impedir poderosamente el progreso de la ilustración» (7). Por uso público de la razón entiende Kant aquel que emana del individuo en tanto que «sabio»; por uso privado, el que se refiere a las cosas de la vida, a los negocios y al ejercicio social de una profesión. Con estas palabras Kant reintroduce la misma ambivalencia que había formulado como contraposición del sujeto empírico y el sujeto intelectual, sólo que esta vez adopta una posición más decidida: la experiencia de que se trata bajo el nombre de ilustración es la del sujeto intelectual, no la del hombre común; el conocimiento como ciencia se disocia del conocimiento como experiencia remitida a la realidad empírica del individuo entero.

La ambivalencia de la teoría kantiana del conocimiento ha tendido a petrificarse en el pensamiento epistemológico posterior y en la realidad institucional del conocimiento científico. La preocupación de la *Crítica de la razón pura* por conseguir un *status* de legitimidad jurídica para la experiencia específicamente científica ha llegado a establecer una razón constituyente reificada a espaldas del sujeto humano que, en ocasiones, parecía coincidir con su portador individual. Por parafrasear a Kant mismo, el conocimiento transcendental se ha objetivado en una realidad «pública», cuya consistencia social y política se ha vuelto entre tanto inamovible. En cuanto al esclarecimiento o a la crítica referida al individuo empírico, a su experiencia irreductible, y a sus esperanzas y sus angustias, éste ha quedado relegado a una esfera «privada», donde el sujeto encapsulado de esta sociedad puede dedicarse a la ilustración lo mismo que a la práctica de cualquier otro rito de secta.

En *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno formulan, entre otras cosas, la misma problemática a partir de la crítica de la filosofía trascendental. Su gran descubrimiento fue la escisión en ésta del individuo moderno en un sujeto transcendental y el sujeto empírico. Bajo esta esquizofrenia del alma moderna se cumple precisamente la corrupción histórica e institucional de la crítica ilustrada por la que la razón, el conocimiento y la tarea del esclarecimiento se disocia efectivamente de la experiencia individual. Horkheimer y Adorno estudiaron esta crisis del pensamiento ilustrado bajo el aspecto histórico de la dominación. La dialéctica de la ilustración es idéntica



con la del poder burgués. El aparato de la razón constituyente es el reflejo del mecanismo social productivo destinado al sometimiento de la naturaleza a través del sometimiento de los individuos humanos. Esta unidad es inherente a la razón en su constitución filosófica (8). Pero de ella (esa es la consecuencia que deseo subrayar aquí), surge necesariamente la exigencia de descartar de la crítica, el conocimiento y la ilustración la experiencia concreta del sujeto empírico entero. El drama de una sociedad que ha desarrollado su tecnología, su burocracia y su potencial bélico hasta el paroxismo, mientras los individuos se someten a una omnipotencia tanto mayor cuanto más elevado sea el nivel cuantitativo del progreso, se prefigura en esta escisión operada por la epistemología científica del pensamiento de la ilustración.

La represión de la experiencia individual y del sujeto empírico en la constitución epistemológica e histórica de la razón ilustrada tiene por consecuencia, asimismo, el desplazamiento de la angustia. Lo que la ilustración entiende por ella ya no tiene nada que ver con la existencia de los hombres. También a este respecto el sistema de Kant se muestra extraordinariamente instructivo. En la filosofía kantiana la angustia ocupa, contra toda apariencia, un lugar privilegiado: pero como angustia del aparato lógico de la constitución del conocimiento, como miedo al disfuncionamiento de la maquinaria de la razón y a la pér-

5) Cf. Krausser, Stegmüller y Bennett.

6) Kant, *Was ist Aufklärung?*, A 484.

7) *Ibid.*, A 484-485.

8) Horkheimer y Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, p. 33.

dida de la orientación en el mundo de lo constituido. Eso sería la angustia trascendental. En realidad se trata de un residuo mitológico de la angustia frente a la naturaleza que, en la *Crítica de la razón pura*, sólo dejó transparentarse de una manera sublimada como angustia frente a la materia no constituida, frente a los datos no-organizados de los sentidos, o frente a una «Mannigfaltigkeit» incontrolada. Por otra parte, el miedo a la descomposición de la ley que somete al mundo encuentra su correlato subjetivo en el miedo a la pérdida de la identidad: la angustia a la falta de unidad, coherencia y consistencia del yo, que equivale a la angustia ante la pérdida de sus funciones de dominación sobre su propia realidad empírica y sobre el mundo objetivo. Semejante determinación antropológica de la angustia es, ciertamente, una de las falsificaciones que introduce la filosofía kantiana, en la medida en que ello no responde por la estructura real del hombre moderno, sino únicamente por el proyecto histórico de dominio y destrucción que el sujeto burgués abraza. No obstante, es un mérito indiscutible de Kant el haber puesto de manifiesto de manera inconsciente, a través del desplazamiento de la angustia del individuo a la función trascendental —esta «racionalización» de la angustia real y su sublimación en una suerte de angustia intelectual— su elemental estructura mítica.

Sobre el carácter mítico de la «angustia trascendental» ofrece una pista interesante otra obra de Kant, su *Teoría del cielo*. Allí la diversidad sin ley de lo sensible, y, por consiguiente, el principio de la materia desorganizada, es expuesto todavía de acuerdo con el concepto de «caos», que Kant toma prestado de la teogonía clásica. Pero el caos de la mitología clásica es el residuo del principio maternal de las culturas arcaicas matriarcales. En él se celebra la reducción del principio de una potencia creadora originaria a una materia pasiva e informe, a la que sólo el principio masculino de la ley es capaz de otorgarle un orden y una vitalidad (9).

De esta manera, el miedo a la «Mannigfaltigkeit», a la «materia» organizada de la experiencia sensible, y la correspondiente figura de la angustia a la desintegración de la unidad del Yo como instancia legisladora, descubren su estructura elemental como el miedo de la sociedad patriarcal a la pérdida de su poder y a la desintegración de su orden coactivo en presencia de una naturaleza o un principio material que recobrase sus propios poderes reprimidos. En definitiva, tal como ella se expone concretamente en el sistema de la razón teórica pura, la angustia no se remite a una experiencia humana universal, ni hace referencia alguna a momentos empíricos de la estructura del individuo moderno; se trata más bien de la angustia inherente al poder patriarcal en su forma moderna a perder su hegemonía.

9) Klaus Heinrich, «Notizen über das Museum als Opferhöhle, en *Museum des Geldes*, Städt. Kunsthalle Düsseldorf, 1978, p. 11: «La mujer ancestral, a la vez temida y sacrificada —temida como potencia vengativa de la mujer realmente oprimida, sacrificada bajo la figura de todas sus sucesoras, posteriormente declarada como algo indiferente bajo el título de mera *materia prima*, y convertida en un elemento utilizable por todos— conserva, no obstante, un momento amenazador... incluso en la firme tierra retorna lo amenazador-reprimido: en ella existe el «gran casma», la grieta abierta —cubierta de obstáculos y mohos— sobre las profundidades del Tártaro, ante las que los mismos dioses se estremecen».

Esta crítica a un elemento fundamental de la filosofía kantiana, susceptible de extenderse a la filosofía moderna en general en tanto que científica, sólo trata de señalar el límite histórico de la ilustración filosófica y el momento donde su crítica converge histórica y lógicamente con la dominación sobre el hombre moderno, y la destrucción del sujeto y de la vida. Debe haberse puesto de relieve, también, que la insuficiencia filosófica de la ilustración no reside allí donde creyó verla Hegel. Ella no es insatisfactoria porque hubiera renunciado a lo absoluto y a la metafísica de la razón en nombre de la experiencia empírica y de la impugnación del error o la superstición. Por el contrario, nadie ignora hoy que la razón moderna se ha convertido a su vez en un dogma de fe, que las ciencias se han transformado en objeto de culto y que el progreso del conocimiento es una institución absoluta para el moderno Estado, tan absoluta como lo fue antaño la Iglesia.

Ni la angustia que la ilustración pretendió superar coincide con el sufrimiento humano, ni el conocimiento que dijo querer abrazar remite enteramente a la experiencia del individuo. La misma crítica podría aplicarse a muchos otros conceptos elementales de esta figura del pensamiento. Tampoco la libertad prometida por el idealismo tiene que ver con la emancipación del sujeto socializado; ni la autonomía de la nueva filosofía coincide con la independencia social y material del hombre moderno, la autoconservación que la razón científica determina no es idéntica con la autoconservación del individuo y la vida, e incluso la concepción abstracta y general de la autoproducción humana, según la formularon los sistemas de Kant y de Fichte, tampoco converge con el trabajo como actividad biológica y como relación con la naturaleza.

Todo ello pone en tela de juicio aquella definición general de la ilustración que más arriba he mencionado a propósito de Hegel como una concepción todavía hoy vigente, porque dotada de una actualidad crítica: la ilustración como remisión de todo principio metafísico o de toda realidad social y natural al conjunto de la experiencia humano-individual. Semejantes requisitos no los cumplen los filósofos ilustrados, no los cumplió tampoco la crítica baconiana del padre Feijóo. De ahí también que resulten ridículas y pedantes las recetas que todavía hoy extiende el racionalismo crítico, cuando trata de determinar genéricamente la figura del pensamiento crítico, con la fórmula «saber y ciencia contra creencia; examen crítico versus dogmatismo». Intentar la captación del núcleo crítico de la filosofía de la ilustración con semejantes definiciones —que en este caso he tomado de una obra de Hans Albert (10) podrá ser delicadamente ingenuo, pero, al mismo tiempo, es una prueba de triste trivialidad.

Por otra parte, la reflexión sobre estas ambigüedades tiende necesariamente a modificar de una manera sustancial la visión general sobre la Ilustración como hecho histórico. Esta no es la única consecuencia a la que es capaz de conducir la crítica de aquellas ambivalencias, y ni siquiera es la más interesante. No obstante, puede ser necesaria una aclaración de carácter general sobre el hecho de la Ilustración para el momento en que se discuta en torno a los elementos de una filosofía futura.

(10) Hans Albert, *Die Idee der kritischen Vernunft*, en Club Voltaire, I, München 1964, pp. 20 y ss.



La visión de la Ilustración que nos ha dejado la historiografía a través de obras como las de Cassirer, Hazard o Groethuysen tiene la enorme ventaja de establecer un cuadro sintético y omniabarcador de su objeto. El precio que por ello pagan es, sin embargo, la omisión de estas contradicciones que comprometen su papel histórico. Con ello no se incurre solamente en un error de historiador, sino, lo que viene a ser más importante, se impide tomar conciencia de la situación histórica y cultural de una futura filosofía crítica.

Las deficiencias que en este sentido reúnen aquellas reconstrucciones históricas se explican, a su vez, por su ubicación en el contexto del pensamiento europeo de este siglo. Hasta la segunda guerra mundial podía mantenerse intacta, al menos en parte, la confianza en el poder emancipador de las ciencias y el papel crítico de la razón. La madurez de la razón autónoma, el «sapere aude» de Kant, todavía podía recordarse como una llamada a la crítica y a la resistencia contra el totalitarismo.

Semejante situación se ha trastocado radicalmente a partir de la última guerra, en la época de Hiroshima y de Palomares, en que los poderes de los nuevos estados totalitarios están indisolublemente unidos al desarrollo de las ciencias, y en el que la identidad de la razón científica y el poder se cumple bajo el signo de una destrucción total.

La crisis que trato de describir no es enteramente nueva. Ya en el período de la primera guerra mundial, Georg Simmel y Oswald Spengler habían expuesto un panorama cultural que no dejaba el menor resquicio para una renovada fe en los viejos valores del pensamiento moderno. Pero su crítica de la «decadencia de la civiliza-

ción» o de la «crisis de la cultura» todavía recordaba en cierta manera la posición de Hegel contra el empobrecimiento filosófico que la ilustración había entrañado como crítica del entendimiento. Para Hegel lo mismo que para estos críticos de la cultura moderna se trataba de poner a salvo una dimensión espiritual que la civilización científica nacida de la ilustración había olvidado o destruido. Simmel o Spengler plantearon a la cultura burguesa cuestiones de sentido de la historia, de realización del individuo, de formación de un estilo, de valores universales susceptibles de unir a los hombres en una comunidad viva de conciencias.

Aquella crítica pretendía asumir, al igual que la *Fenomenología* hegeliana, la superación de la cultura ilustrada, o de la «civilización», como Spengler llamó al universo social de la pura producción y reproducción científico-técnica. Y lo hacía en nombre de una crítica de los límites de la ilustración.

La crítica de la ilustración no sigue semejante modelo. No aspira a superar sus limitaciones y no tiene necesidad de invocar el nombre del espíritu. Su lugar se encuentra mucho más acá de sus ilusiones y sus principios históricos: en la definición de experiencia individual, de felicidad, de autonomía, de naturaleza.

Sólo su situación histórica se ha vuelto más desgarrada. Apenas puede dirigir ya su mirada hacia el futuro y se encuentra en el otro extremo de la afirmación optimista de la historia como proceso y como progreso que erigió la filosofía de la ilustración. La historia se presenta frente a esta crítica más bien como algo hecho y una realidad objetiva que contempla bajo el signo de la impotencia. Esa historia sólo es resultado y acabamiento. No encierra la dimensión del porvenir.

Su mirada esta vuelta decidida y unívocamente hacia atrás, a lo que ella misma fue en otro tiempo; está dirigida a sus ambigüedades y fracasos en el pasado. En su visión hay una mezcla de escepticismo y espanto. Apenas encuentra lugares en los que pudiera asentarse su crítica para el porvenir. Comprueba que la realidad mala que le rodea no es completamente incongruente con el pensamiento que la precedió o incluso la anticipó con imágenes y conceptos. En algunos casos tiene que descubrir incluso que el pensamiento del pasado ya encerraba las premisas de la barbarie del presente, y que muchas veces se ha querido poner fin a la realidad mala en nombre de valores y postulados que no eran mejores. Su desesperanza es tanto mayor cuanto que, desde su posición socialmente marginada, tiene que comprender el necesario triunfo institucional del pensamiento de la apariencia cuyo engaño consiste en remozar epigónicamente las imágenes debilitadas de figuras pasadas y presentarlas como alteridad a lo dado.

Pero en su mundo de tinieblas aparece un rayo de luz. Su escepticismo histórico no se da satisfacción en el sólo dolor del camino errado. Quisiera detenerse, parar el frenesí absurdo de la historia e incluso saltar hacia atrás para poder recomenzar de nuevo. Pero sabe también que eso no lo puede hacer. Y, no obstante, en su crítica de los caminos errados se anuncia siempre la esperanza de un pensamiento nuevo y de una realidad mejor.